

Literatur

- Baccini, P. (2004): Innovationen, die Politik und wir. In: ProClim-Flash 31 (1).
- Bayertz, K. (1991): Wissenschaft, Technik und Verantwortung. In: Bayertz, K. (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek, 173–209.
- Bayertz, K. (1995): Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: Bayertz, K. (Hg.): Verantwortung: Prinzip oder Problem? Darmstadt, 3–71.
- Elzinga, A. (1996): Shaping Worldwide Consensus – the Orchestration of Global Climate Change Research. In: Elzinga, A., Landström, C. (eds.): Internalism and Science. Cambridge, 223–253.
- French, P. (1991): The Corporation as a Moral Person. In: French, P. (ed.) 1991: The Spectrum of Responsibility. New York, 290–312.
- Hirsch Hadorn, G. (2003): Risiken der technologischen Zivilisation als wissenschaftsethisches Problem. In: Becker, K., Engelen, E.-M., Vec, M. (Hg.): Ethisierung – Ethikferne. Wie viel Ethik braucht die Wissenschaft? Berlin, 138–152.
- Höffe, O. (1993): Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. Frankfurt.
- Markl, H. (1994): Umweltforschung als angewandte Naturwissenschaft, GAIA 3, 249–256.
- Maxeiner, D., Miersch, M. (2000): Lexikon der Ökorräume. Fakten statt Umweltmythen. München.
- Pohl, Ch. (2003): Zwischen Wissenschaft und Gesellschaft. In: Marchonni G., Gerber A. (Hg.) Wissenschaftstheoretische Perspektiven für die Umweltwissenschaften. Weikersheim, 145–164.
- Weber, M. (1904/1998): Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 146–214.
- Weingart, P. (2001): Die Stunde der Wahrheit? Zum Verhältnis der Wissenschaft zu Politik, Wirtschaft und Medien in der Wissensgesellschaft. Weilerswist.
- Weingart, P., Engels, A., Pansegau, P. (2000): Risks of Communication: Discourses on Climate Change in Science, Politics, and the Mass Media. In: Public Understanding of Science 9, 261–283.

Daria Pezzoli-Olgia

Distanz und Nähe – Teilnehmen und Beobachten: Ethische Verflechtungen religionswissenschaft- licher Forschung

1 Schnittstelle zwischen Religionswissenschaft und Ethik

Die Frage nach der Schnittstelle zwischen Ethik und Religionswissenschaft kann man auf zwei unterschiedlichen Ebenen stellen. Einerseits kann man sich mit den moralischen Wertvorstellungen und ethischen Konzepten innerhalb religiöser Symbolsysteme auseinander setzen; dabei geht es grundsätzlich um die Frage, wie in bestimmten religiösen Umfeldern individuelles, zwischenmenschliches, gesellschaftliches Handeln geregelt wird, welche Vorstellungen herrschen, welche Konflikte typischerweise in einer bestimmten religiösen Konstellation auftreten, wie ein bestimmtes religiöses Symbolsystem mit der Deklaration der Menschenrechte interagiert usw. Auf dieser Ebene stellen Moral und Ethik Forschungsgegenstände der Religionswissenschaft dar.¹ Andererseits kann man die Frage nach den ethischen Aspekten der Religionswissenschaft als wissenschaftlicher Disziplin stellen, die religiöse Phänomene in der Geschichte und in der Gegenwart unter die Lupe nimmt. Dieses zweite Problemfeld werde ich hier erörtern.

Zuerst werde ich kurz auf die Verlegenheit in der Religionswissenschaft eingehen, sich mit den ethischen Verflechtungen der eigenen Forschung auseinander zu setzen. Danach werde ich versuchen, zentrale ethische Aspekte in meinem Fach zu entfalten. Hier werde ich einerseits von der Stellung des Forschenden angesichts religiöser Phänomene, andererseits von allgemeinen methodischen Grundsätzen religionswissen-

schaftlichen Arbeitens ausgehen. Zum Schluss werde ich anhand einiger Thesen die wichtigsten offenen Fragen zusammenfassen, die nach einer vertieften Diskussion innerhalb der Religionswissenschaft verlangen.

Das Ziel folgender Überlegungen sehe ich darin, einen Austausch über ethische Aspekte in einem Fach anzuregen, das in den letzten Jahrzehnten sowohl auf der wissenschaftlichen wie auch auf der gesellschaftspolitischen Ebene ganz neuen Herausforderungen nachkommen musste.

2 Die Spannung zwischen dem Ideal der Wertungslosigkeit und der ethischen Verantwortung

In der Auseinandersetzung mit den ethischen Aspekten religionswissenschaftlicher Forschung fällt unmittelbar auf, wie wenig darüber veröffentlicht wird. Das Thema stösst offenbar auf wenig Aufmerksamkeit.² Dieser Tatbestand hängt meiner Meinung nach damit zusammen, dass die Religionswissenschaft als relativ junge Disziplin³ noch auf der Suche nach einer starken Identität ist. Diskussionen über Wertesysteme, welche die religionswissenschaftliche Forschung regeln und gewährleisten, enden in der Regel bei der Frage, was Religionswissenschaft überhaupt sei und wie sie sich von den Nachbardisziplinen, vor allem von der Theologie, aber auch von Soziologie, Ethnologie, Geschichte, Philologie usw., abgrenzen kann.⁴ Dabei spielt das Argument, die Religionswissenschaft habe religiöse Phänomene in Geschichte und Gegenwart zu beschreiben und zu untersuchen, ohne sie zu werten, die wichtigste Rolle.

Mir scheint, dass die Scheu, sich mit den ethischen Verwicklungen der Religionswissenschaft zu beschäftigen, gerade auf diesen Anspruch einer wertungslosen Beschreibung zurückgeht. Der Verzicht auf eine Wertung wird häufig an die Definition des Forschenden als objektiven, aussen stehenden Beobachters gekoppelt, der in der Ausübung seines Könnens von den eigenen Verstrickungen mit religiösen Erfahrungen, Meinungen, Identifikationen und Vorlieben Abstand nimmt und sich in einen idealen Raum des Verzichts auf jegliche Wertung begibt.⁵ In diesem Raum erscheint dann die Frage nach den Werten, die von der Ausübung einer wissenschaftlichen Tätigkeit impliziert werden, unangemessen oder obsolet. Ich verstehe diese Karikatur selbstironisch, nicht

polemisch, denn ich selber habe auch immer dazu tendiert, diese Fragen an den Rand zu schieben. Deswegen finde ich es bemerkenswert, dass in der Planung der vorliegenden Reihe auch die Religionswissenschaft zur Rechenschaft gezogen wurde.

Da die Spannung zwischen dem Ideal der Wertungslosigkeit und der Notwendigkeit einer Reflexion über die ethische Verantwortung der Religionswissenschaft meistens an die Rolle des Forschenden gebunden wird, möchte ich an dieser Stelle auf die Position des Religionswissenschaftlers, der Religionswissenschaftlerin angesichts der untersuchten Phänomene eingehen.

3 Zwischen Nähe und Distanz: Die Stellung der Forschenden

In den letzten Jahrzehnten hat die Tendenz, die Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft zu definieren, an zentraler Bedeutung gewonnen.⁶ Religiöse Phänomene in geschichtlicher und/oder zeigenössischer Perspektive zu untersuchen, bedeutet demnach – ich stilisiere –, sie als Teilaspekt einer gesamten Kultur zu beschreiben, sie in ihren Wechselwirkungen mit anderen (Teil-)Aspekten einer Gesellschaft wahrzunehmen.

Diese Auffassung hat auch die Betrachtung der Stellung des Forschenden radikal verändert. Eine Position wie jene von Rudolph Otto, der die Erfahrung einer «starken und möglichst einseitigen religiösen Erregtheit» als Voraussetzung für jegliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion sieht, hat aus heutiger Perspektive nur noch historischen Wert.⁷ In einer kulturwissenschaftlich verstandenen Religionswissenschaft wird die Position des Forschenden mit Hilfe von Unterscheidungen wie *emic* und *etic* oder Innen- und Aussensicht umrissen.⁸ Der Religionswissenschaftler muss «von Anfang an eine grösstmögliche methodische Distanz zum eigenen Standort einführen».⁹

Diese Distanzierung ist nicht als Ausschaltung des eigenen Standortes zu verstehen. Vielmehr geht es darum, die eigene Position und ihre impliziten Annahmen zu durchdenken. Der Forschende muss sich in einen Prozess der doppelten Distanzierung begeben: einerseits gegenüber dem eigenen religiösen und gesellschaftlichen Standpunkt, andererseits aber auch gegenüber dem Untersuchten.¹⁰ Die Identifikation mit religiösen Phänomenen ist unzulässig; die gebotene wissenschaftliche Distanz

soll den Religionswissenschaftler daran hindern, religiöse Inhalte von untersuchten Gruppierungen mitzugestalten und mitzuproduzieren. Ein Werturteil würde in diesem Zusammenhang bereits als Form der Einmischung und der absichtlichen Veränderung des Gegenstandes verstanden werden. Dennoch führt das auf einem breiten Konsens gründende Postulat einer doppelten Distanz zu einer recht komplexen Problematik. Obwohl es hier nicht möglich ist, differenziert auf alle Aspekte einzugehen, möchte ich einige Schlüsselmomente dieser innerfachlichen Diskussion in Erinnerung rufen.

So hat die feministische Kritik auch in der Religionswissenschaft Folgen gezeigt. Insbesondere wurde darauf hingewiesen, dass die männliche Dominanz des Faches Aspekte ausgeblendet hat, die für die Rekonstruktion und die Untersuchung von religiösen Symbolsystemen von zentraler Bedeutung sind.¹¹ Als Illustration dazu kann man Folgendes erwähnen: Die Geschlechterrollen, die zum grossen Teil gesellschaftlich konstruiert sind, werden vom religiösen Symbolsystem in der Regel wesentlich mitgestaltet und zum Ausdruck gebracht. Anders gesagt, «religiöse Traditionen, Anschauungen, Symbole und Praktiken sind nicht geschlechtsneutral, sondern geschlechtsspezifisch geprägt».¹² Da (bis vor kurzem) die Religionswissenschaft fast ausschliesslich von Männern vertreten wurde, fiel dies gar nicht so stark auf, denn die Forscher hatten keinen Zugang zu vielen Praktiken in hiesigen und fremden Religionen, was ihre religionswissenschaftliche Beschreibung schlicht verunmöglichte.¹³ Die Distanznahme des Forschers von der eigenen subjektiven Prägung kann zugegebenermassen nicht so weit getrieben werden, dass man vom eigenen Geschlecht absieht. In ethnographischen und sozialempririschen Forschungen hatte jedoch die männliche Prägung erhebliche Verzerrungen zur Folge.¹⁴

Parallel zu dieser Diskussion kam auch die Kritik des Eurozentrismus der Religionswissenschaft auf. Die Fachsprache sei zu stark von christlichen, insbesondere protestantischen theologischen Traditionen und von der westlichen Philosophiegeschichte geprägt. Dies sei zwar historisch begründet und deswegen verständlich; angesichts der globalen Anforderungen an das Fach, das vermehrt in anderen kulturellen Kontexten vertreten ist, sei es nun notwendig, eine wissenschaftliche Sprache zu entwickeln, die sich von dieser eurozentrischen Sicht emanzipiere.¹⁵

Die Auseinandersetzung mit diesen typisch postmodernen Kritiken ist noch voll im Gang und entwickelt sich zurzeit auf breit gefächerten

Schienen. Es ist hier nicht möglich, auf die Verzweigungen der Argumentationsstränge einzugehen. Dennoch möchte ich einen Zug hervorheben, der beiden Auseinandersetzungen gemeinsam ist: Sie stellen das Postulat der doppelten Distanz, wenn auch auf unterschiedliche Weise, unmittelbar in Frage. Die Distanznahme vom eigenen Standpunkt und vom Untersuchten wird als Vorwand interpretiert, um einseitige Sichten (eine männliche bzw. eine eurozentrisch-kolonialistische) auf religiöse Symbolsysteme durchzusetzen.

Egal wie man zu diesen Einwänden steht, eines scheint mir offensichtlich: Das Thema der Nähe, nicht unbedingt im Gegensatz, sondern als Komplement zur Distanz, wird immer wichtiger. Wenn die religionswissenschaftliche Distanz zum Gegenstand immer differenzierter reflektiert wird, wird die Relevanz des Religiösen in der zeitgenössischen Welt immer brisanter. In diesem Sinne spreche ich hier, stilisierend, von «Nähe».

Noch bis in die 60er, 70er Jahre konnte man die Religionswissenschaft grundsätzlich als philologisch begründete Religionsgeschichte verstehen, die sich vor allem auf historische Aspekte konzentrierte.¹⁶ In der heutigen Gesellschaft übernimmt die Auseinandersetzung mit religiösen Aspekten eine immer zentralere Rolle: Religionswissenschaft wird nämlich zunehmend als Fach praktiziert, das die Brücke zwischen gegenwärtiger (häufig empirisch ausgerichteter) und historischer Arbeit gewährleistet.¹⁷ Man könnte zugespitzt behaupten, dass auf der sozialen und politischen Ebene die Relevanz des Religiösen der Religionswissenschaft immer näher rückt.¹⁸ In diesem Zusammenhang sei beispielsweise auf das grosse Interesse an den neuen religiösen Bewegungen seit den 70er Jahren hingewiesen. Darüber hinaus erregten Weltuntergangsgruppierungen öffentliches Aufsehen, vor allem in den Fällen, wo es viele Tote zu beklagen gab, wie beispielsweise bei den «Volkstemplern» in Guyana (1978), den «Davidianern» in Waco (1993), den «Sonnen-templern» in der Schweiz, Frankreich und Kanada (1994 und 1997) und beim Anschlag von Aum Shinrikyo auf die U-Bahn in Tokio (1995). In letzter Zeit beschäftigen die migratorischen Bewegungen die Öffentlichkeit; die multikulturelle und multireligiöse Stadt und Gesellschaft in Europa stellt Bürger und Forscher vor neue, auch religiös geprägte Fragen. Schliesslich stellt die Verbindung zwischen Terrorismus und religiöser Orientierung ein allgegenwärtiges Thema vor allem dieses Jahrzehnts dar. Die Attentate des 11. September 2001 und des 11. März 2004 sowie

das Massaker in der Schule von Beslan vom 1. September 2004 sind Ereignisse, die die internationale Gemeinschaft herausfordern, nach angemessenen Analysen, Verarbeitungen, Präventionsstrategien zu suchen.

Die Aktualität von religiös gefärbten Konflikten und Problemfeldern in der gegenwärtigen, globalen Welt konfrontiert die Religionswissenschaft vermehrt mit neuen Aufgaben. Von der Erforschung religiöser Phänomene in geschichtlicher und zeitgenössischer Perspektive werden unmittelbar gesellschaftspolitische Lösungen erwartet. Religionswissenschaftler werden als Experten für religiöse Konflikte in die politische Diskussion mit einbezogen. So entwickelt sich die Frage nach dem Bezug zwischen dem individuellen Recht auf Glaubensfreiheit und den kollektiven Aspekten der Religionsausübung im demokratischen Staat zu einer zentralen politischen, sozialen und wissenschaftlichen Frage. Dieser Teilaspekt zeigt deutlich das Entstehen einer spannenden Konstellation zwischen Religionswissenschaft als freier Wissenschaft und dem Interesse des Staates an sachlicher Information sowie der Forderung nach einem «konfliktarmen Pluralismus», der möglicherweise den Mitgliedern aller religiösen Bewegungen die Ausübung ihres Grundrechtes auf Religionsfreiheit gewährleisten muss.¹⁹

4 Zwischen Teilnahme und Beobachtung: Zum methodischen Rahmen

Die Dialektik zwischen Nähe und Distanz spielt nicht nur eine Rolle in der Diskussion über die angemessene Stellung des Forschenden gegenüber dem Forschungsgegenstand, sondern auch im Rahmen des methodischen Instrumentariums zur Erhebung und Analyse religionswissenschaftlicher Quellenmaterialien.

Auch in diesem Zusammenhang muss ich stilisierend vorgehen und mich auf wenige Beobachtungen beschränken. In der Religionswissenschaft gibt es keine Einheitlichkeit in Bezug auf die Methode. Je nach Fragestellung und Kulturrahmen, in dem man forscht, werden verschiedene Methoden aus Nachbardisziplinen angewandt. Selbstverständlich gibt es auch in der Erforschung von Religionen allgemein anerkannte Regeln; beispielsweise muss die Sprache der historischen, ethnographischen und/oder gegenwärtigen Quellenmaterialien, mit denen man sich beschäftigt, geläufig sein.

In der sozial empirischen, qualitativ ausgerichteten Forschung spielt die von Bronislaw Malinowski definierte «Teilnehmende Beobachtung» – selbstverständlich in neueren, aktualisierten Formen – eine zentrale Rolle.²⁰ Für die Fragestellung, die uns hier beschäftigt, ist das Konzept der teilnehmenden Beobachtung interessant: Die Forschenden nehmen an dem teil, was sie untersuchen, und nur diese Nähe zum Forschungsgegenstand erlaubt ihnen, eine wissenschaftliche Beobachtung vorzunehmen. Die Nähe, das Teilnehmen erlaubt mindestens eine Teilidentifizierung mit dem Weltbild der Gruppe, die untersucht wird, und dies bildet die unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen fremden Denkens.²¹ Es scheint mir vertretbar zu behaupten, dass dies – *mutatis mutandis* – auch für religionsgeschichtliche Forschung gilt. Die zeitliche Annäherung ist physisch nicht möglich; dennoch gilt es, sich durch Sprach- und weitere Kulturkenntnisse der fremden vergangenen Kultur zu nähern, die vertretenen Welt- und Menschenbilder zu rekonstruieren usw.

Für die religionswissenschaftliche Forschung sind nicht nur Theologien und Reflexionen relevant, die religiöse Symbolsysteme produzieren, sondern auch andere unabdingbare Aspekte, wie die religiöse Praxis, ihre kollektiven und individuellen Aspekte, die Rolle der Emotionen, der Ästhetik, des Körpers usw. Dennoch, trotz aller Versuche der Annäherung bleiben viele Aspekte des Religiösen, insbesondere in Bezug auf das einzelne Individuum, schwer zu eruieren.²²

Der Schritt von der Beobachtung aus der Nähe zur Beschreibung des Beobachteten impliziert wiederum einen Prozess der Distanzierung. Beobachtungen werden in wissenschaftlicher, standardisierter Sprache wiedergegeben und an die Fachmetasprache angeschlossen. In dieser Phase wird die Verbindung zwischen dem Beobachten aus der Nähe und der Distanz als idealtypischer Haltung des Forschenden hergestellt.

5 Schlussbetrachtungen und offene Fragen

So einfach dies alles in der Theorie erscheinen mag, so komplex kann sich dies in der Praxis erweisen. Wer sich heute mit der wissenschaftlichen Untersuchung von religiösen Phänomenen beschäftigt, befindet sich an der Schnittstelle verschiedener Interessen und übernimmt verschiedene Rollen.²³ Ich fasse kurz zusammen:

die Rolle als Wissenschaftler in der Dialektik zwischen Nähe und Distanz, die einen unabhängigen Standpunkt mit einem reflektierten Verzicht auf Wertung verlangt

die Rolle als teilnehmender Beobachter, die in manchen Fällen die Forschenden nicht nur zu Experten für das Untersuchte, sondern auch zu Bezugspersonen und Verteidigern der untersuchten Gruppierungen macht²⁴

die Rolle des Experten im demokratischen Staat, der die konfliktarme Koexistenz unterschiedlicher religiöser Orientierungen gewährleisten soll²⁵

Diese unterschiedlichen Rollen können in den meisten Fällen parallel übernommen werden, ohne dass sie zu Konflikten führen. In diesen Fällen müssen die Forschenden ihre Partner – die religiösen Gemeinschaften, den Staat usw. – darauf aufmerksam machen, was in den Möglichkeiten der Wissenschaft liegt und was eben nicht.²⁶ Es gibt aber auch Fälle, in denen diese verschiedenen Rollen aufeinander prallen und eine Güterabwägung zwischen den in Konflikt geratenen Interessen verlangt wird: So z.B. bei der Untersuchung von Gruppierungen, die einerseits die Situation der wissenschaftlichen Beobachtung nicht zulassen (wie beispielsweise Gruppen, die eine geheime Initiation vorsehen)²⁷ und/oder Grundwerte des demokratischen Staats gefährden.

An welche Werte muss sich die Religionswissenschaft bei der Güterabwägung halten? Die Diskussion darüber ist innerhalb des Fachs eben angelaufen. Die Vorschläge sind, soweit ich diese Auseinandersetzung rezipiert habe, jedoch noch spärlich. Armin Geertz beispielsweise betont die Zentralität folgender Werte: die Freiheit der Forschung und der Bildung, die Förderung eines gegenseitigen Verständnisses auf internationaler Ebene und das Streben nach einem kritischen Wissen.²⁸

Wie zu Beginn angekündigt, möchte ich abschliessend anhand einiger Thesen die Problemlage in Form offener Fragen zusammenfassen.

- a. Die wissenschaftliche Erforschung religiöser Phänomene in Geschichte und Gegenwart, die auf einem möglichst reflektierten und distanzierten Standpunkt besteht, muss sich auch explizit mit den Werten auseinandersetzen, die diese Distanzierung und Reflexion überhaupt ermöglichen. Hier wäre der Anschluss an die Diskussion

über die humanistisch-aufklärerischen Ideale des autonomen Individuums von Bedeutung.

- b. Die heutige Aktualität der Religionswissenschaft gründet nicht nur, aber wesentlich auf den gesellschaftspolitischen Konflikten der letzten Jahrzehnte. Das bedeutet, dass das Interesse an der wissenschaftlichen Erforschung von Religion auf Konflikte zwischen Grundwerten zurückgeht. Die erforderliche Analyse kann durchaus von der Religionswissenschaft geliefert werden; sie muss Informationen und Kenntnisse zur Verfügung stellen. Die darauf folgenden Güterabwägungen hingegen sind nicht direkt Aufgabe dieser akademischen Disziplin, sondern der gesamten Öffentlichkeit, der Kollektivität der Bürger eines demokratischen Staates. Hier ist eine Reflexion darüber erforderlich, wie die Religionswissenschaft diese Aufgaben ernst nehmen kann, ohne sich nur noch von den politischen Konflikten, indirekt aber doch wesentlich bestimmen zu lassen.
- c. Die Tragweite der Religionswissenschaft bleibt, trotz aller Bemühungen, beschränkt. Und dies wiederum erfordert eine adäquate Reflexion: Welche Ausschnitte der Wirklichkeit kann bzw. muss die Religionswissenschaft beschreiben und untersuchen? Wie kann sie mit ihren eigenen Grenzen umgehen?
- d. Eine Sensibilität für die ethische Verantwortung der Religionswissenschaft als Wissenschaft, die wesentlich von der westlichen akademischen Tradition geprägt ist, verlangt auch ein Nachdenken über die Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit zwischen den Werten der Wissenschaft und den Werten, die das Weltbild der untersuchten religiösen Gemeinschaft charakterisieren. Hier stellt sich die Frage, inwiefern die scharfe Trennung zwischen den Werten der Religionswissenschaft und den Werten der religiösen Symbolsysteme, die ich eingangs vorgenommen habe, praktiziert werden kann und wo die Grauzonen anfangen.

Anmerkungen

Für eine erste Orientierung vgl. Antes 1984, 1988, 2001, Bürkle 1993, Levine 1995, Ratschow 1980 und Smart 1997, 196–214.

Es fällt beispielsweise auf, dass die meisten allgemeinen Einführungen in die Religionswissenschaft, auch neueren Datums, sowie das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe auf das Thema nicht eingehen. Vgl. z.B. Figl 2003, Hock 2002 und Kippenberg/von Stuckrad 2003. Interessante Beiträge zu dieser Thematik liegen hingegen bei Barker 1995 und A. Geertz 2000 vor. Vgl. auch Byrne 1997 und Cannon 1993.

Zur Entstehung der Religionswissenschaft vgl. Stolz 2004 und Kippenberg 1997.

Zur Diskussion über die Identität der Religionswissenschaft vgl. beispielsweise Galley (2004) Besprechung von Hasenfratz 2002, Hock 2002 und Kippenberg/von Stuckrad 2003. Vgl. dazu auch Löhr 2000, 8: «Gerade weil die Identität des Faches Religionswissenschaft umstritten oder nicht klar definiert ist, kann m.E. davon gesprochen werden, dass es sich, wie der Untertitel des Bandes besagt [Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin], um eine weitgehend «unbekannte» Disziplin handelt. Das gilt in den verschiedenen Zusammenhängen, in denen es um die «Identität» der Religionswissenschaft geht. Der amerikanische Religionswissenschaftler Richard E. Wentz hat jüngst von der Religionswissenschaft als einer «hidden discipline» (= verborgene, unbekannte Disziplin) gesprochen (...).»

Eine aus heutiger Sicht problematische, aber bezeichnende Sicht dieser Haltung enthält Greschat 1988, 137 f.: «Der unbeteiligte Zuschauer gleicht Forschern, die beharrlich und geduldvoll etwas beobachten, ein Ameisenvolk vielleicht oder ein Sternbild. Wer solches Beobachten von der Aussenwelt nach innen wendet, hat den unbeteiligten Zuschauer. Zuerst übt man anhaltendes Bewusstsein: beim Gehen gehen und so weiter. Dann übt man Zuschauen: beim Gehen nicht mehr Geher sein, sondern ein Zeuge, der den gehenden Körper wahrnimmt. Dieser Zeuge nimmt alles wahr, egal, was man tut. Er nimmt es wahr, bleibt aber unbeteiligt. Er beobachtet alles so, wie es geschieht, ohne irgend etwas zu bewerten. Er gibt sich auch keine Zensuren fürs Zeugesein. Fürchtet sich der Mensch, registriert sein unbeteiligter Zeuge: «Furcht ist da». Er darf die Furcht nicht beurteilen: «das geschieht dir aber recht!» oder «wie schrecklich!» Wenn der Mensch nicht mehr gegen sie ankämpft, wird Furcht, die im automatischen Zustand aggressive Abwehr oder panische Flucht auslöst, vergehen, wie sie gekommen ist. Der unbeteiligte Zuschauer schaltet nämlich das beteiligte Ich ab. Das Ich begehrt, was es nicht hat, und was es hat, fürchtet es zu verlieren. Solange wir bewusst sind, bleiben wir unbeteiligt: weder Begehren noch Furcht können sich in uns ausbreiten. Dann haben wir uns selbst vergessen und sind frei, wahrhaft objektiv zu sehen, was sich uns zeigt.»

Einen wesentlichen Meilenstein in dieser Entwicklung stellt das Gesamtwerk von Clifford Geertz (s. vor allem C. Geertz 1966) dar. Im deutschsprachigen Raum bildet das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe einen zentralen Kristallisationspunkt in dieser Art, Religionswissenschaft zu konzipieren. Vgl. auch Sabbatucci 1988. Als neuere Erscheinung vgl. Kippenberg/von Stuckrad 2003.

Ich zitiere den ganzen Paragraphen, damit Ottos Position präziser aufgefasst werden kann: «Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiterzulesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle Verdauungsstörungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig, Religionskunde zu treiben. Er ist entschuldigt, wenn er für sich versucht, mit den Erklärungsprinzipien, die er kennt, so weit zu kommen, wie er kann, und sich etwa «Ästhetik» als sinnliche Lust und «Religion» als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten. Aber der Ästhetiker, der das Besondere des

ästhetischen Erlebens in sich selber durchmacht, wird seine Theorien dankend ablehnen und der Religiöse noch mehr» (Otto 1991, 8). Es ist jedoch zu betonen, dass auch die Religionsphänomenologie mit dem grundlegenden Begriff der *epoché* ein Moment der Distanz beinhaltet. Vgl. dazu z.B. Cannon 1993.

Vgl. z.B. A. Geertz 2000, 71, und Stolz 2001, 35–44
Stolz 2001, 39.

¹⁰ Vgl. Freiberger 2000, insbesondere 119.

Vgl. für eine erste Orientierung den von Ursula King (1995) herausgegebenen Band «Religion & Gender» und die Veröffentlichungen in der Reihe «Geschlecht – Symbol – Religion» (Heininger 2003 und Heininger / Böhm / Sais 2004).

¹¹ Heller 2003, 759.

¹² In diesem Kontext fällt als Ausnahme das 1977 erschienene Werk von Friedrich Heiler «Die Frau in den Religionen der Menschheit» auf. Der Schlusssatz des Vorwortes (4) ist programmatisch: «So zeigt die Geschichte der Religionen ein vielfältiges Auf und Ab in der Einschätzung der Frau, die oft als göttlich, oft genug aber auch als dämonisch vorgestellt wird. Unsere Aufgabe muss es sein, vorurteilsfrei die Fakten, so weit sie erkennbar sind, darzustellen und daraus Schlüsse zu ziehen.»

¹³ Vgl. das Beispiel von Annette B. Weiner, die als Erste die «question of voice» in der Anthropologie zum Thema machte. Vgl. dazu Weiner 1976 und A. Geertz 2000, 58 ff.

¹⁴ Vgl. z.B. Ahn 1997.

¹⁵ Vgl. dazu die Einführung in Bianchi 1993.

¹⁶ Auch hier nur ein Hinweis: Der Ausbau der Religionswissenschaft in den Universitäten bezeugt diese Tendenz, traditionell getrennte Richtungen in einen innerfachlichen Dialog einzubinden. In der Schweiz werden z.B. an den Universitäten Lausanne, Zürich, Freiburg und Luzern sozialwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Optionen im Rahmen des Fachgebiets Religionswissenschaft auch institutionell in eine enge Beziehung gebracht.

¹⁷ Vgl. dazu Kippenberg/von Stuckrad 2003, 16. Vgl. auch Dorothea Baudy, Religionsverbote in der freiheitlichen Demokratie? Zur staatlichen Steuerung religiöser Praxis im Rahmen moderner Verfassungen, unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft vom 24.10.2003: «Wer sich in diesen Tagen Gedanken über das Zusammenleben verschiedener Religionen macht, verfolgt damit nicht nur ein theoretisches Interesse. Im Hintergrund von Veranstaltungen wie der unsrigen steht immer auch die Frage, wie «Koexistenz» und «Pluralismus» gelingen kann bzw. wie wir alle dazu beitragen können, Konflikte abzubauen.»

¹⁸ Vgl. dazu den zitierten Vortrag von D. Baudy (2003).

¹⁹ Vgl. dazu beispielsweise Knoblauch 2003.

Dazu Knoblauch 2003, 51: «Im Vergleich zu quantitativen Methoden gilt sie (= die qualitative Forschung) als kreativer, ganzheitlicher und «menschlicher». Ein wesentlicher Grund dafür liegt darin, dass gerade die Ethnographie darauf zielt, die Wirklichkeit aus der Perspektive der Handelnden (und deren Deutungen, den Konstrukten erster Ordnung) zu betrachten. Es ist also besonders die Innenperspektive, die von der Ethnographie erfasst wird. Und wie erwähnt ist diese Innenperspektive vor allem im Falle religiöser Phänomene von besonderer Bedeutung, weil diese von aussen gar nicht wahrgenommen werden können.» Der Verfasser will weder die Binnenperspektive mit der Religion identifizieren noch die Relevanz von anderen Perspektiven in Frage stellen. Hier geht es ihm darum, die Bedeutung der Innenperspektive für die qualitative Religionsforschung zu betonen. Vgl. auch Barker 1995, 291, und Knott 1995, 209 ff.

²⁰ Zur begrenzten Tragweite der Religionswissenschaft vgl. Stolz 2001, 40. Zum Problemfeld der verdeckten Beobachtung vgl. Knoblauch 2003, 43 f.

- ²³ Dies geschieht unabhängig vom Willen des Forschenden, denn die Benützung der veröffentlichten Forschungsergebnisse ist nicht kontrollierbar. Vgl. dazu Barker 1995 und Baudy 2003.
- ²⁴ Vgl. dazu Barker 1995 ff.
- ²⁵ Zu den verschiedenen Rollen der Religionswissenschaft vgl. die interessante, aber sicher problematische Position von Rudolph 1992, 78–80.
- ²⁶ Die aktuelle öffentliche Diskussion über die eventuelle Ausbildung von religiösen Experten wie Imamen und islamischen Theologen an den Schweizerischen Universitäten kann als Illustration für das Entstehen einer solchen Konstellation aufgeführt werden. Vgl. z.B. Mäder 2004.
- ²⁷ Vgl. Anm. 22.
- ²⁸ Im englischen Original: «Researchers in the study of religion represent by their very presence certain principles and ideals. These are basically the freedom of research and education, the promotion of international understanding, and the pursuit of critical knowledge» (A. Geertz 2000, 72). Im Anhang des zitierten Aufsatzes wird die Präambel der «Constitution of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies» der Unesco vom 18.1.1949 zitiert.

Literatur

- Ahn, Gregor (1997): Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 41–58.
- Antes, Peter (Hg.) (1984): *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart/Berlin.
- Ders. (1988): Religiöse Deutungssysteme und Ethik, in: Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, 155–163.
- Ders. (Hg.) (2001): *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*, Freiburg i.Br.
- Barker, Eileen (1995): The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 287–310.
- Baudy, Dorothea (2003): Religionsverbote in der freiheitlichen Demokratie? Zur staatlichen Steuerung religiöser Praxis im Rahmen moderner Verfassungen, unveröffentlichter Vortrag auf der Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft vom 24.10.2003.
- Bianchi, Ugo (1993/1958): *Problemi di storia delle religioni Roma*.
- Bürkle, Horst (Hg.) (1993): *Grundwerte ethischen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a.M./Bern.
- Byrne, Peter (1997): The Study of Religion, Neutral, Scientific, or Neither?, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 339–351.
- Cannon, Dale W. (1993): Having Faith, Being Neutral, and Doing Justice: Toward a Paradigm of Responsibility in the Comparative Study of Religions, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 5, 155–176.
- Figl, Johann (Hg.) (2003): *Handbuch Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Darmstadt.
- Freiberger, Oliver (2000): Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: Gebhard Löhr (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft, Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*, Frankfurt a.M./Berlin, 97–121.

- Galley, Susanne (2004): Religionswissenschaft – wohn und zu welchem Zweck?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56, 62–66.
- Geertz, Clifford (1966): Religion as a Cultural System, in: Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1–46 (Dt.: Religion als kulturelles System, in: Ders., *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a.M. 1999, 44–95).
- Geertz, Armin W. (2000): Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 12, 49–73.
- Greschat, Hans Jütgen (1988): *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart/Berlin.
- Hasenfratz, Hans-Peter (2002): *Religion – was ist das? Lebensorientierung und andere Wirklichkeit*, Freiburg/Basel.
- Heiler, Friedrich (1977): *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin/New York.
- Heininger, Bernhard (Hg.) (2003): *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, Münster.
- Ders./Bohm, Stephanie/Sals, Ulrike (ed.) (2004): *Machtbeziehungen, Geschlechterdifferenz und Religion*, Münster.
- Heller, Birgit (2003): Gender und Religion, in: Figl, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Darmstadt, 758–769.
- Hock, Klaus (2002): *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt.
- King, Ursula (Hg.) (1995): *Religion and Gender*, Oxford.
- Kippenberg, Hans (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Moderne*, München.
- Ders./von Stuckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft, Gegenstände und Begriffe*, München.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn/München.
- Knot, Kim (1995): Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion, in: King, Ursula (Hg.), *Religion and Gender*, Oxford, 199–218.
- Levine, Michael P. (1995): Holism and Comparative Religious Ethics, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 7, 131–162.
- Löhr, Gebhard (Hg.) (2000): *Die Identität der Religionswissenschaft, Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*, Frankfurt a.M./Berlin.
- Mäder, Philipp (2004): Imam-Ausbildung ohne Steuergelder, «*Tages-Anzeiger*» 23.11.2004, Nr. 274, 3.
- Ders. (2004): Neuer Vorstoss für Imam-Ausbildung, «*Tages Anzeiger*» 27.11.2004, Nr. 278, 2.
- Otto, Rudolf 1991 (1979): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München.
- Ratschow, Carl Heinz (Hg.) (1980): *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Stuttgart/Berlin.
- Rudolph, Kurt (1992): *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden.
- Sabbatucci, Dario (1988): Kultur und Religion, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Mathias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Systematischer Teil, Stuttgart/Berlin, 43–58.
- Smart, Ninian (1997): *Dimension of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, London.
- Stolz, Fritz 2001 (1988): *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen.

Ders. (2004): Der Gott der Theologie und die Götter der Religionswissenschaft, in: ders., Religion und Rekonstruktion, Ausgewählte Aufsätze, Göttingen, 287–304.

Weiner, Annette (1976): Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange, Austin.

Dorothea Lüddeckens

Kommentar

In dem Vortrag, zu dem dieser Beitrag einen Kommentar darstellt, hat Daria Pezzoli-Olgati innerhalb des Themengebietes RW und Ethik¹ zwei Bereiche voneinander unterschieden: zum einen die religionswissenschaftliche Forschung zur Ethik innerhalb der verschiedensten religiösen Traditionen, also z.B. die Erforschung und Darstellung der ethischen Konzeptionen zum Verhalten gegenüber alten Menschen, zur ethischen Legitimation religiöser Gewalt oder zur Frage, welche ethischen Werte überhaupt innerhalb der einen oder anderen religiösen Tradition Geltung haben – Ethik also als Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft; zum andern sprach sie – und hierauf konzentrierte sich auch ihr Vortrag – von den «ethischen Aspekten der Religionswissenschaft als wissenschaftlicher Disziplin».

Meines Erachtens ist eine weitere Unterscheidung innerhalb dieses zweiten Themengebietes hilfreich. Ethik kommt im Hinblick auf die fachspezifische ethische Verantwortung der Religionswissenschaft in Bezug auf zweierlei Gruppen in Betracht: in Bezug auf die Angehörigen der religiösen Traditionen, die die Religionswissenschaft erforscht, und in Bezug auf die jeweilige Gesellschaft, der die Religionswissenschaft als akademische Disziplin angehört.

Pezzoli-Olgati hat sich auf diese zweite Bezugsgruppe bezogen. Ich werde mich in meinem Kommentar zunächst daran anschließen.

Im Zusammenhang mit ihren Ausführungen im Hinblick auf das Thema Nähe Distanz werde ich dann in einem Einschub auf Fragen